

LES CAHIERS  
PHILOSOPHIQUES  
DE STRASBOURG

## Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

41 | 2017

Marx jeune-hégélien

---

### La traduction intime de l'Innommable

Gérard Bensussan, *Les Âges du monde de Schelling. Une traduction de l'absolu*, Paris : Vrin, 2015 (245 p.)

András Schuller

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/296>

ISSN : 2648-6334

#### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

#### Édition imprimée

Date de publication : 9 mai 2017

Pagination : 147-154

ISBN : 978-2-86820-967-2

ISSN : 1254-5740

#### Référence électronique

András Schuller, « La traduction intime de l'Innommable », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 41 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 26 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/296>

---

Cahiers philosophiques de Strasbourg

Gérard BENSUSSAN, *Les Âges du monde de Schelling. Une traduction de l'absolu*, Paris : Vrin, 2015 (245 p.)

*La traduction intime de l'Innommable*

*András Schuller*

« Dem Namenlosen fühl ich mich vertrauter... »  
R. M. Rilke : *Fortschritt*<sup>1</sup>

Bien que les fragments des *Âges du monde*<sup>2</sup>, promesses pour toujours inaccomplies d'un chef-d'œuvre de la période médiane de F.W.J. von Schelling, comptent parmi les écrits les plus populaires du philosophe de Leonberg, leur puissance philosophique et, par suite, leur importance dans la formation de la pensée schellingienne sont souvent sous-estimées par l'historiographie philosophique en général et par la réception francophone en particulier. C'est cette tendance que *Les Âges du monde de Schelling. Une traduction de l'absolu*, l'ouvrage de G. Bensussan, vient interrompre. Ce livre est construit en vingt-six paragraphes, selon un raisonnement rhizomatique, paragraphes qui sont suivis en annexe par six essais touchant à des sujets primordiaux et récurrents de la philosophie schellingienne. L'ouvrage rend certes hommage à

- 1 R. M. RILKE, *Die Gedichte*, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel, 2016, p. 306. « Je me sens plus intime avec l'innommable [...] » : extrait du poème intitulé *Progrès*.
- 2 Je renvoie à *Les Âges du monde de Schelling. Une traduction de l'absolu* en indiquant entre parenthèses les numéros de pages. Je ne me reporterai donc pas aux textes originaux cités par Bensussan. J'invite les lecteurs à s'y référer eux-mêmes. Je citerai le plus souvent l'ouvrage selon son sous-titre pour éviter tout malentendu.

la « haute ruine » (p. 24) des *Weltalter*, non seulement en rappelant cette caractérisation de X. Tilliette, mais aussi par sa forme même qui esquisse les silhouettes de « ruines circulaires » – pour faire allusion au récit mémorable<sup>3</sup> de J. L. Borges dont les textes consacrés aux défis impossibles de la traduction sont si chers à Bensussan du point de vue de sa problématique centrale, la « traduction de l'absolu » comme l'indique le sous-titre. Mais, bien qu'une interprétation totale, pour ne pas dire *absolue*, demeure *impossible* pour Bensussan aussi, son ouvrage propose cependant une *re-construction* (pour ne pas dire une *traduction*) intégrale du développement de Schelling de sa période de jeunesse jusqu'à sa pensée tardive en se fondant sur les *fragments* des *Weltalter* en tant que centre de gravité de tout l'œuvre schellingien. Sous ce rapport, l'ouvrage de Bensussan n'a peut-être guère d'autres précurseurs que *Liberté et existence*, la grande monographie de J.-F. Marquet<sup>4</sup> qui avait fait *époque*.

Il faut ajouter que le caractère insolite de la proposition interprétative de Bensussan est tout sauf contingent. Pour autant que l'on interprète la philosophie de Schelling comme une *pensée de l'être*, c'est-à-dire comme une métaphysique qui se consacre au problème de la *fondation de l'être*, le rôle des *Âges* s'avère insondable dans le récit de la formation de la pensée schellingienne. Sous la dictée de cette narrativité, l'ontologie de jeunesse achevée par la philosophie de l'identité développe encore un modèle de fondation de l'Étant (*Wesen*) absolu sous l'égide du principe de raison suffisante. C'est justement ce principe qui est ébranlé dans ses *fondements* dans la période médiane – soit à partir de *Philosophie et religion* de 1804 d'après la périodisation de Bensussan lui-même –, ce qui produit des modèles aporétiques de fondation dont les *Recherches* de 1809 sont l'œuvre la plus symptomatique. Cet échec inévitable de la fondation aboutit dans la période tardive à la *re-connaissance* du caractère *a-rationnel* ou « *a-logique* » (souligné par moi, p. 97) de l'existence. Or,

3 J. L. BORGES, « Las ruinas circulares », in: *Ficciones*, Madrid: Alianza Editorial S.A., 4<sup>e</sup> éd. 1971, p. 61-67.

4 J.-F. MARQUET, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris: Cerf, 1<sup>re</sup> éd. 2006. De surcroît, les affinités électives entre Bensussan et Marquet ne se réduisent pas à ce seul aspect. Comme Marquet – moins dans *Liberté et existence* que dans ses autres œuvres –, Bensussan fait défiler avec prédilection des parallèles littéraires destinés à élucider, ou plus exactement à *traduire* les concepts philosophiques, et *vice versa*. Je regrette de me voir obligé de renoncer à l'exposé *de fond* de cette strate de l'ouvrage.

les *Weltalter*, dont les trois versions principales datent de 1811, 1813 et 1815 et se trouvent donc à *mi-chemin* entre l'échec éprouvé dans les *Recherches* et l'existentialisme avant la lettre de la philosophie tardive, proposent pourtant encore un modèle de fondation. Toutefois, le «grandiose échec» (p. 17), selon le mot de M. Heidegger – grandiose, car héroïque, tragique et inéluctable – du programme onto-*logique* de la fondation n'est pas seulement l'*Urheber* de la *re-connaissance* que l'Être primordial *im-pré-pensable* est *sans fond*, à soi-même sa propre raison (d'être)<sup>5</sup>, *ab-solu*, délié de n'importe quelle raison suffisante. Il est aussi la clé de l'énigme des *Âges*.

Cet échec est dû à la structure de base aporétique de n'importe quelle tentative onto-*logique* de fondation. Afin que l'*Archi-Êtant* (*Urwesen*) qui est dès l'éternité, et qui par suite ne peut pas être avancé *per definitionem* par une autre entité, aie sa raison d'être proprement dite, il faudrait que cette dernière soit différente de cet *Urwesen* lui-même. Or, pour autant qu'il s'agisse, dans le cas de cette raison ultime, d'une cause *efficiente*, il serait nécessaire qu'elle avance l'*Archi-Êtant* lui-même, et même qu'elle l'avance en tant qu'entité qui *est*, *Archi-Archi-Êtant*!

Bien que cette contradiction *sans fond* s'avère être le cœur conceptuel des *Weltalter*, l'aporie qui s'annonce définitive d'un point de vue onto-*logique* n'en relève pas. Le modèle de fondation proposé se trouve toujours déjà au-delà de l'onto-(*théo*)-*logie* et cette contra-*diction*, qui est celle des *Recherches*, se traduit du coup dans les *Âges* par une *tension motrice*, véritable *pulsion* qui fait circuler, selon la belle *méta-phore* schellingienne, le sang de la fondation *continue* entre les extrémités de la «systole» de l'*Archi-Êtant* et de la «diastole»<sup>6</sup> d'une *con-struction* bien fondée de l'Être absolu.

Le truchement de ce modèle inédit de fondation est l'idée-clé des *Weltalter* qui permet d'éviter le dédoublement de l'*Archi-Êtant* par l'*inter-médiaire* de l'*inter-prétation* étymo-*logique* de l'*ek-sistanai* grec, de l'*ek-sistere* latin, c'est-à-dire de l'*ek-stase* de cet *Archi-Existant*. *Ek-sister* veut *proprement* dire que ce qui est, l'étant, l'existant, a son *propre*

5 À l'instar de la rose d'Angelus Silesius qui est «*ohne warum*», «sans pourquoi» («*Ohne warum*», in: *Sämtliche poetische Werke*, München: Carl Hanser, 1949, tome I, p. 39).

6 F. W. J. SCHELLING, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, München: C. H. Beck, 1<sup>re</sup> éd. 1946, p. 63.

être «dé-posé, ex-posé, posé au-dehors [de lui-même] comme *Grund*, [...] comme fond ou base» (p. 43) de son existence. Comme ce fond qui est son propre *être* se trouve en dehors de lui-même, l'existant ne peut pas *être* son propre être: il ne peut que l'*avoir*. Et inversement, comme le fond de l'existant n'est que le *pur être* de ce dernier, il ne peut qu'*être*, il ne peut pas *avoir* l'être. Autrement dit, l'existence ne veut rien dire d'autre que ceci: *avoir* l'être et *être* l'être se contre-distinguent et s'*ex*-cluent l'un l'autre. Pour cette raison, le *Grund* de l'Archi-Existant, c'est-à-dire, d'après Schelling, «ce qui en Dieu n'est pas Lui-Même» (p. 43), ne peut pas *avoir* l'Archi-Être qu'il *est* lui-même. Il ne peut pas être un Archi-Archi-Existant, un autre Archi-Existant par rapport au véritable Archi-Existant qui aboutira au dédoublement aporétique de l'Archi-Êtant. Ainsi les *Âges* traduisent-ils le modèle *auto*-contradictoire des *Recherches* en un modèle existentialiste qui s'annonce en rupture avec le spectre onto(-théo-)logique de l'*auto*-position, de l'*auto*-fondation de l'*Ab*-solu – désormais scindé en deux, dans l'Archi-Existant et dans son Fond, susceptibles de s'unir – mais seulement au prix de cicatrices, de souvenirs douloureux de l'extase.

Toutefois, ce que vise la traduction de l'absolu, ce n'est pas seulement la traduction d'une ontologie aporétique dans une pensée de l'être inédite – que Bensussan *re-cite* en passant par les *Conférences de Stuttgart* de 1810 auxquelles est consacré le premier essai de l'annexe, «*La traduction du "système" dans l'ontologie de Stuttgart*»; c'est surtout une «entre-traduction» (p. 103) de l'*Ek-sistant ab-solu, in-fondable*, dans une *con-figuration* de l'Être scindé dans l'Êtant effectif de Dieu et son Fondement au sein des *Weltalter* eux-mêmes. Cette oscillation traductive semble être *rendue* par Bensussan en deux moments qui se *ré-vèleront* un – à l'instar de l'«*Ineinsbildung*», «la formation en Un du fini et de l'infini», du «réel et de l'idéal» (p. 101) qui est en jeu.

À première vue, le lecteur du Schelling médian pourrait avoir l'impression que le grand tournant de Schelling ne consiste pas dans le fait que l'Archi-Êtant lui-même *de-vient in-consistant*, mais seulement en cela que cet *Ab-solu* se détache de sa *com-préhension* humaine. Ce n'est que sous l'espèce temporalisée de l'homme qu'il ne se laisse plus *re-construire*, bien qu'il *demeure* cependant intact *sub specie aternitatis*, sous l'espèce d'une éternité transtemporelle de Dieu – comme cela est suggéré par l'une des abyssales différences-clé du virement de Schelling entre l'Esprit

divin et le *Gemüth*<sup>7</sup> humain. Celui-ci, à l'encontre du *Système*, puis de la philosophie de l'identité, s'avère non seulement capable de rattraper après-coup celui-là, mais il contribue en outre à inaugurer une deuxième différence fondamentale, la différence entre l'Esprit de la philosophie de jeunesse qui n'est qu'un autre nom de l'Absolu originaire – bien qu'il se retrouve «à la fin de l'histoire», bien qu'il soit par conséquent l'Esprit *re-tourné* – et l'Esprit des périodes médiane et tardive qui n'est plus *que* le nom de l'Archi-Étant lui-même, cet «*autre absolu*» (p. 110) sans autre forme de *procès*, simple *con-figuration* ultime de ce que ce dernier *devient*, soit l'Esprit *re-trouvé* (à la Proust). Comme si en *fin* de compte, le nom s'avérait «voix et fumée»<sup>8</sup> : il est en effet la cendre de la flamme<sup>9</sup>. Comme si la mission *impossible* de «*re-transcrire* symboliquement l'intraduisible Rêve divin dans la langue d'arrivée de la philosophie» (souligné par moi, p. 25), comme si «faire définition de l'indéfinissable» (Schelling, p. 41, p. 91), «de l'incoercible, de l'insaisissable» (Schelling, p. 91), «exprimer l'inexprimable» (Schelling, p. 47), «décrire [...] l'indescriptible» (p. 50), «faire parler [...] "l'insondable", [...] l'inscrutable du principe le plus ancien» (p. 51), comme si «traduire du divin dans l'humain» (p. 89), voire «*über-setzen* [...] – avec le risque constant de *ver[-]setzen*, soit de mé-traduire» (souligné par moi, p. 100) était un *pur* anthropomorphisme, soit un *anthropo*-morphisme sans *théo*-morphisme.

Or – et voilà le deuxième pseudo-moment – l'*anthropo-morphisme* ou l'*anthropo-thétisme* de ce principe traductif ne veut pas dire qu'il s'agit d'une *anthropo-logie* voire d'une «*théo-logie* de la traduction»

7 Mot intraduisible qui signifie «"cœur" au sens élargi d'intériorité profonde [...], d'être intime d'"âme intérieure" [...], au sens d'un "sentiment qu'a l'homme de l'unité de son Être"» (Schelling, p. 52), «l'autre nom d'un principe-archétype, dépositaire d'une mémoire oubliée, réfoulée et vivante» (p. 53).

8 Allusions renvoyant à toute la dialectique compliquée de l'illusion *fumeuse* et de la révélation *sonore* du Nom divin selon la négation et l'affirmation de ce syntagme – *originaire* du *Faust* de J. W. von Goethe («*Name ist Schall und Rauch*» : p. 110) – dans la pensée de F. Rosenzweig qui est non seulement *pro-fond-ément* inspirée par celle de Schelling, mais qui est aussi si présente dans l'œuvre de Bensussan, traducteur et interprète de Rosenzweig, bien qu'il ne se réfère explicitement pas aux *loci* en question dans son ouvrage.

9 Cf. l'épigraphe empruntée à Aragon qui ouvre la *Traduction de l'absolu* (p. 6).

(J. Derrida, p. 99). Car ce qui Est, ce qui est *en train d'être* traduit est « infra-langagier » (p. 57), se trouve en deçà du dicible, du concept, du mot raisonnable, c'est-à-dire du *logos*. Et par suite il avère son *in-con-sistance* avec le *logos*. Car l'isomorphisme *essentiel* entre l'*anthropo*-morphisme et le *théo*-morphisme détermine, pour ne pas dire *se traduit* par, une « inter-traductibilité » (Derrida, encore une fois, p. 99), la « *ré[-]version* entre *théo*- et *anthropo*-morphisme » (souligné par moi, p. 87). Ce qui est en jeu, ce n'est pas *simplement* la traduction à sens unique du « nom propre oublié » (p. 78) ou « perdu » (p. 104), à la Proust (encore une fois), de l'« imprononçable » [...], du *chem haméforach* [...], soit du nom distinctif [de Dieu], lequel, pour les Juifs, demeure en tout état de cause imprononçable » (p. 128), étant donnée l'« impossible langue de départ » de l'Absolu et la « langue d'arrivée imparfaite et partielle » (p. 143) de l'homme. Par ailleurs – voilà la raison pour laquelle ce deuxième pseudo-moment intègre en lui-même le premier – un va-et-vient, un mouvement pendulaire traductif s'effectue entre la façon d'exister du Dieu et celle de l'homme.

Que Dieu a créé l'homme à son image, veut dire *in-dis-pensablement* que ce n'est pas seulement le miroir-homme produit par la traduction de l'Absolu (génitif subjectif) qui *ré-fléchit* l'image de Dieu, mais aussi (cf. la « traduction à rebours » [p. 143]) que le miroir-Dieu *re-produit* par la traduction de l'absolu (génitif objectif) *ré-fléchit* également l'image de l'homme. Certes, Dieu *n'est* pas à l'image de l'homme, mais cela ne veut point dire qu'il ne « *se re[-]crée* » pas lui-même (souligné par moi, p. 146), que lui, « *Dieu avant Dieu* » (Schelling, p. 113) ne *re-naît* pas en tant que « Dieu selon sa divinité » (Schelling, cf. p. 122) en créant l'homme, la seule créature qui « *com-prend* » le secret ultime de Dieu, « le temps dans son intégralité » (souligné par moi, p. 55), c'est-à-dire « la contradiction [...] *in adjecto* du "temps éternel" » (de Rosenzweig, p. 138). Il le « con-naît [*mit-wissen*] depuis sa centralité temporalisée (*mitt-wissen*) » (p. 55). « [L]e fils du fils est celui qui était le père du fils » (Schelling), « *The Child is Father of the Man* » (W. Wordsworth, souligné par moi), en occupant le centre du temps qui, pour sa part, « est le *fils* de l'éternité ce qui n'empêche nullement que l'éternité soit *fil*le du temps » (p. 138). Ce qui est en jeu, c'est un Dieu *en de[-]venir*, le seul Dieu qui mérite le nom de « véritable Dieu », le Dieu « avant » son *de-venir*, le « *Dieu-avant* » (p. 113) qui se fait subir un véritable changement, un *a-baissement*, en devenant « *Gottheit* », « déité » (p. 122).

Rien ne le *montre* mieux que cette «entre-traducti[on]» (p. 103) quasi néo-platonicienne de l'éternité et du temps par son acte *fondateur*, la création – dont le Nom *révélé* sera la kénose. Comble de syncrétisme, ou plus exactement de *syn-christianisme*, Schelling ne *con-çoit* pas seulement cet abaissement à l'instar du *tsim-tsoum* d'*après* la Kabbale lourianique, c'est-à-dire sous l'espèce de l'espace, *suivant* laquelle l'*Urgott*, l'«*Archi*»-Dieu, «pour créer, fait place à l'espace, jusqu'à se contracter en un point infinitésimal» (p. 65), mais aussi sous l'espèce du temps d'*après* laquelle «l'éternité se temporalise dans l'instant qui en est l'*é-closion*» (souligné par moi, p. 66) qui *rend* possible l'*ex-tase* du Dieu de même que sa créature, soit le principe d'*entre-temporalisation*.

Cela dit, pour autant que la *co(n)-naissance* à ce principe d'entre-traductibilité temporelle de Dieu le Père et de Dieu le Fils ou du Dieu et de sa créature – qui ramène au même – est «*eine gerechte/Geburt*»<sup>10</sup>, «une naissance juste» de l'*ex-plosion*, l'*é-clatement*<sup>11</sup> de l'Archi-Étant miné<sup>12</sup> dans l'«*Augenblick*»<sup>13</sup>, dans le «clin d'œil» de sa *dé-tonation* (dans cet *in*-stant qui, je le dirais avec Bensussan, serait l'*é-closion* temporelle [de l'éternité]» (souligné par moi, p. 66), il faut que cette *co-naissance* produise, pour ne pas faire l'économie de cet *anachronisme*, des individus *in-effables*. C'est la raison pour laquelle l'*inter*-prétation de leur naissance, «*naissance* comme naître à l'existence» (p. 127) – dont l'autre nom est la *tra*-duction – «tente, même provisoirement et fragmentairement de rendre [...] dans une langue, la sienne en général, l'autre langue, sa merveille et son unicité», c'est pour cette raison qu'elle «consiste à passer d'un nom, propre à une langue, à un autre nom, propre à l'autre langue» (p. 103), voire «d'un nom propre vers un autre nom propre» (p. 104), «d'un propre à un autre propre, d'un singulier à un singulier»; et non «d'un singulier vers un universel», «vers la *com*-munauté universelle des noms de *con*-cepts», «car l'universel n'a pas de langue propre» (souligné par moi, p. 105). C'est en vertu de ce principe de *singularia tantum* de l'entre-traductibilité que Bensussan invite ses lecteurs, avec le Schelling des *Âges*, mais aussi avec le Hölderlin

10 P. CELAN, «*Tretminen*», in: *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1<sup>re</sup> éd. 2000, tome II, p. 240.

11 Cf. «*Scherbenversiegelt*», *ibid.*

12 Cf. «*Tretminen auf deinen linken/Monden, Saturn*» (*ibid.*); Saturne qui est le pendant romain de *Kronos*...

13 *Ibid.*



d'Adorno, à « *mener au-delà du concept les noms qui manquent à l'Absolu* » (Adorno, p. 38, 56), à mener au-delà des *concepts*, ces principes *fondamentaux con-stitutifs* d'un « *philosopher encore par noms communs* » (p. 104), soit d'un philosophe tout court et proprement dit – au lieu de faire des tentatives *continues, immanquablement* échouées, de *ra-conter* l'« *Histoire de l'éternité* » (Borges, encore une fois, p. 113), de l'*ek*-sistence de l'*Ab*-solu, sous l'espèce de l'*ex*-tase du temps.